

Expérience et critique. Sur le kantisme de Foucault

En opérant, dans le champ de la philosophie, la synthèse de courants divers (l'école historiographique des Annales, le structuralisme, l'expérience littéraire moderne etc.), articulant cette synthèse en un certain style épistémologique de l'histoire de la pensée (sur le mode d'un questionnement critique de son historicité, dans le sillage de Canguilhem), Foucault a brouillé les limites du champ philosophique, il l'a rendu poreux à d'autres modalités théoriques de la pensée ; et cette subversion, d'interroger toujours plus précisément les modalités historiques de production de la subjectivité, devait finalement aboutir à une reformulation originale des questions éthique et politique. Ce travail important est aujourd'hui exposé à un risque d'absorption dans une certaine gangue postmoderne où la philosophie, sous couvert d'« intertextualité » et de *French Theory*, se voit simplement noyée, et, de céder sur la rigueur épistémologique et critique qui est la sienne, ne peut que servir de cache-sexe à une éthique indigente et à une politique inconstante. Il est possible qu'un certain culte académique international actuellement rendu à Foucault, « sa vie, sa pensée », ne soit pas étranger à ces développements indignes ; c'est à cela, en tout cas, qu'il importe à mon avis de ne pas faire allégeance.

Contre cela, la solution ne peut être d'enfin en revenir au sens de l'œuvre « originaire » ou réputé tel. Il faut seulement redire que Foucault est un philosophe, et que ce n'est qu'à le traiter comme tel que l'on se donnera les moyens de retrouver le tranchant de son éthique et de sa politique.

La subversion foucauldienne, pour autant qu'elle charriait des catégories et qu'elle affrontait des problématiques qui sont bien de son ressort, s'exerça prioritairement à l'endroit de la philosophie et à partir de la philosophie – c'était, inauguralement, une histoire de la raison conçue au point de vue de son autre (la folie). Réfléchissant, certes au même titre que d'autres ensembles discursifs, l'historicité des énoncés philosophiques, Foucault s'inscrit directement dans l'histoire de la philosophie. Il n'a jamais négligé ces énoncés ou minorisé leur importance mais les a plongé au sein de systèmes de « pensée » plus vastes – historiquement contingents, sujets à ruptures et à discontinuités, mais aussi affectés de régularités et de persistances –, déclinés en autant d'« expériences » matérielles, elles-mêmes concrètement déterminées au titre de « pratiques », en particulier discursives.

Tel et le postulat général de mon travail, qui détermine ensuite un certain regard sur l'œuvre : relativisant la métaphore de la « boîte à outils » conceptuels, il rappelle que celle-ci, selon Foucault lui-même, s'agence « logiquement ». Réinscrire Foucault dans la tradition ne signifie pas retracer d'improbables rapports d'influence et de filiation ; il s'agit plutôt, à la faveur d'un détour par les auteurs consacrés, de mettre en lumière une certaine systématisme de sa pensée, ou retrouver le style de systématisation à l'œuvre en elle – un style dont le ressort sera toujours l'auto-critique, et qui, d'évidence, n'a pas pour noms totalité et clôture, plutôt ouverture et inachèvement, reprise et déprise, (prise de) risque et (mise en) doute, problématisation. Lire Foucault en philosophe, ce sera d'abord questionner le fait de son discours, son mode d'existence et ses modalités de transformation, en rapport avec une histoire conceptuelle des attitudes théoriques, des thèmes, motifs et concepts qui sont ceux de la philosophie.

Il y va cependant d'une tâche simplement propédeutique, mais indispensable, pour penser, à partir de Foucault, la politique et l'éthique. J'annonce qu'à mon sens, la meilleure manière de prolonger la pensée foucauldienne du sujet et de briser l'objection d'une conception essentiellement esthète, relativiste voire nihiliste de celui-ci, sera de problématiser cette

éthique en lien avec la tradition psychanalytique, et d'abord Lacan, et cette politique au voisinage de la tradition marxienne et communiste, notamment Althusser. Sur une base cette fois sûre, on répèterait alors le geste foucauldien d'une mise en crise des limites de la philosophie, voire de ce que Marx appelait une *Ausgang* hors de celle-ci, en direction, pourquoi pas, d'un état de majorité éthico-politique. L'exposé d'aujourd'hui restera pourtant compris dans les limites de la philosophie.

*

Saisir l'originalité philosophique du travail de Foucault suppose avant tout de prendre la mesure exacte du rapport qu'il entretient à l'œuvre de Kant, dont *Les mots et les choses* faisait, on le sait, le seuil ambigu mais avéré de notre modernité. Il est du reste patent que la pensée foucauldienne s'inscrit dans le cadre de la philosophie critique, quoiqu'elle ne cesse de le déplacer, de le modifier, de le contester : Foucault lui-même le reconnaissait au début d'une brève autobiographie philosophique signée Maurice Florence.

Du point de vue des textes, deux moments de l'œuvre sont dédiés à un débat explicite avec Kant : d'une part le moment archéologique, lequel, dans sa constitution hésitante et progressive – de la thèse complémentaire jusqu'à la conclusion de *L'archéologie du savoir* en passant par les chapitres « Idéologie et critique » et « L'homme et ses doubles » de *Les mots et les choses* –, est une tentative pour reposer le problème de la connaissance et de son sujet sans en passer par une analyse transcendantale et en refusant le socle d'une anthropologie philosophique ; d'autre part, à partir de 1978, Foucault ne cesse de placer son travail sous le signe d'un certain kantisme, d'une « ontologie du présent », dont la tâche essentielle est d'interroger les conditions historiques sous lesquelles se constituent, dans l'histoire de la pensée et dans l'histoire tout court, des positions de subjectivité possibles. C'est ainsi à bon droit que l'entreprise de Foucault peut être définie comme un essai, mené dans les champs épistémologique, politique et éthique, d'historicisation de la perspective transcendantale (on pense aux notions d'*épistémè* ou d'*a priori* historique) et de réduction nominaliste de catégories réputées nécessaires et universelles (le Savoir, le Pouvoir, le Sujet).

Tout au long de son parcours, Foucault exerce son nominalisme historicisant à l'endroit d'une question d'origine kantienne : qu'est-ce que l'homme ? – et, corrélativement, que serait la constitution empirico-transcendantale, au pli d'une finitude désormais originaire, du sujet connaissant et agissant ? Cette interrogation, il la reformulera – avec Heidegger et au-delà de lui – dans les termes d'un « qui sommes-nous aujourd'hui », c'est-à-dire, comme il le précise immédiatement, « quel est le champ actuel des expériences possibles ? », ou encore : quelles modalités virtuelles de franchissements théoriques et pratiques libère la mise en évidence par l'ontologie critique de nous-mêmes (l'archéo-généalogie) des conditions actuelles – donc des limites historiques – du dire, du faire et du penser. Le criticisme de Foucault repose bien – selon une expression de l'Avertissement des cours au Collège de France – sur « l'art de diagonaliser l'actualité par l'histoire ».

Le peu qui précède montre déjà l'essentiel : le rapport de Foucault à Kant, enté sur la reprise – sur la déconstruction puis le déplacement – de la question de l'homme et du sujet, s'appuie sur une définition à nouveaux frais des notions centrales du kantisme : la pensée, l'expérience, la critique. Ces deux derniers concepts et leur rapport spécifique constitueront, dans ce cadre général, l'objet de ma recherche ; je me limiterai, pour l'aborder, au dernier moment (1978-1984) du kantisme de Foucault.

*

Le kantisme de Foucault est indubitablement marqué par une sorte d'ambivalence, peut-être pas au sens psychanalytique, puisqu'il n'est pas certain que ce qui empêche son plein accomplissement soit d'être « retenu par l'horreur qu'[il] lui inspire », mais, à tout le moins, par une forme d'ambiguïté. Le lieu liminaire du seuil auquel Foucault, selon une thèse d'historien de la philosophie, assigne l'entreprise kantienne, est en effet par définition celui d'une ouverture ou d'un commencement, mais aussi celui d'une fermeture, d'un achèvement possibles. Voyez le commentaire à l'*Anthropologie*, « Préface à la transgression », *Les mots et les choses*, « Qu'est-ce que la critique ? » et les diverses versions que « Qu'est-ce que les Lumières ? » : Kant est à chaque fois présenté comme celui qui ouvre une nouvelle possibilité à la pensée mais pour la refermer aussitôt.

Dans un premier temps, Foucault sait gré à Kant d'avoir ouvert la voie d'une conception radicale et positive de la finitude (qui cesse de se détacher sur fond d'un infini positif) ; mais il ne peut que constater son attachement à la pensée de la représentation et à une certaine notion du sujet (la critique du sujet supposé cartésien culminant dans la mise en évidence du *Je pense*, forme d'unification *a priori* de l'expérience dans le jugement) et, partant, le rabattement de la finitude sur la figure ensommeillée de l'homme. C'est dire que le problème du kantisme de Foucault, l'historicisation du transcendantal, se pose d'abord dans le cadre d'une pensée renouvelée de la finitude qui, comme chez Heidegger, n'est pas celle du sujet moderne, et qui cependant demeure une pensée de la subjectivation, non pas de l'être, mais en forme d'épreuve critique (d'expérience-limite) de la pensée (entendue dans sa dimension matérielle, historique, et transindividuelle, sociale). La question est alors de savoir si l'on peut trouver chez Kant de quoi alimenter cette notion d'épreuve critique.

Je crois pouvoir répondre que oui. Schématiquement, tout se passe comme si ce que Kant rabattait malheureusement en un questionnement essentiellement gnoséologique, un effort pour « connaître la connaissance », n'était rien d'autre qu'une interrogation originale et radicale de l'*existence* humaine – ce que Foucault, selon les moments, identifie et valorise chez Kant sous les noms de « critique de la finitude », d'« attitude critique » ou d'« ontologie critique de nous-mêmes ». D'où la thèse d'un double héritage de la critique kantienne : marginal, vers une expérience-limite de la vie elle-même, dominante, comme enquête sur les limites du pouvoir de connaître. Telle sera aujourd'hui mon hypothèse : il existe une tension – que Foucault repère chez Kant et qui explique l'ambiguïté de son propre rapport à la pensée kantienne – entre deux conceptions du geste critique : l'une renvoie à la critique des conditions de possibilité de l'expérience et de sa connaissance théorique, l'autre à une expérience critique des limites de la vie et de l'existence pratique. Or j'ajouterai, et je montrerai, que cette tension est comptable d'une ambiguïté qui affecte constitutivement le concept d'expérience lui-même.

Avant d'y venir, je dois encore signaler ceci : en aval d'un tel effort, on détiendrait le socle conceptuel à partir duquel comprendre et reprendre la position foucauldienne de la question du sujet ; mais il faut encore voir, en amont, que ce thème, « expérience et critique », doit impérativement être relié à celui de l'ontologie tel que Foucault, de façon parfois énigmatique, le posait à la fin de sa vie. En première approximation, je me contenterai de noter ceci : avant de dire – à tort – que cette ontologie est manquée de ne pas assumer jusqu'au bout sa proximité avec l'ontologie fondamentale d'Heidegger ; plutôt que de la dire masquée, de la colorer de vitalisme et de prétexter Deleuze (ce qui suppose d'ailleurs de faire l'hypothèse, coûteuse, d'une ontologie deleuzienne), on tentera de comprendre pourquoi Foucault ne renonce pas à ce que Kant nommait le « mot orgueilleux d'ontologie » en repartant, précisément, de ce dernier. Or l'ontologie ne désigne, ni chez l'un ni chez l'autre, un ensemble cohérent de thèses sur l'être, ses régions et l'étant ; si Kant ne refusait

l'ontologie que pour la remplacer par une analytique de l'entendement pur, Foucault, *mutatis mutandis*, fera de l'ontologie – qu'elle soit « du présent », « des discours vrais » ou « du soi » – un opérateur de problématisation de la pensée, de l'histoire de la pensée, et de la pensée de cette histoire renvoyant, en dernière analyse, aux catégories historiques ou historico-transcendantes (je pense par exemple aux quatre « formes d'activité sur soi » énumérées dans l'Introduction de *L'usage des plaisirs*) constitutives du *mode d'être du sujet* en tant qu'il est fonction d'une expérience épistémique et politique donnée. Une ontologie historique du sujet, tel est le contexte théorique général obligé d'une enquête sur la notion d'expérience dans le criticisme foucaultien. Je procéderai en explicitant deux thèses.

*

Thèse 1 : *l'expérience, dans sa double acception est le concept central de la pensée de Foucault*. Je ne peux montrer ici la détermination réciproque des notions de pensée et d'expérience que Foucault repère et élabore durant tout son parcours : d'un mot, construire une histoire des systèmes de pensée (ou des formes d'expériences) supposera toujours, pour la pensée, de faire l'expérience, dans son actualité, de sa propre histoire.

Je procéderai en disant d'abord tout ce que n'est pas l'expérience selon Foucault : elle n'est pas « l'expérience que fait la conscience » de parcourir le chemin vers le savoir de soi par position, négation, intégration et conservation de la position niée – elle n'est pas une prise de conscience dialectique ; elle n'est pas davantage une *Erlebnis* où le sujet, d'opérer la réduction phénoménologique de son attitude naturelle, retrouve le noyau constituant de l'ego transcendantal ; elle n'est pas non plus l'*Ereignis* existentielle par laquelle la pensée, de reconnaître sa finitude, prend en garde et en veille la finitude de l'Être ; l'expérience selon Foucault ne se confond pas, enfin, avec l'expérience littéraire au sens de Bataille et de Blanchot, l'absorption du Je écrivain dans l'être du langage – acception de l'expérience où se loge cependant pour Foucault, sur ce point, l'impulsion initiale de sa pensée. Ni dialectique, ni phénoménologique, ni existentielle, ni même poétique, on la dira (pour reprendre des expressions des derniers cours) « historico-critique » ou encore « étho-poïétique ». Elle est, en première approche, une expérience de la pensée au double sens du génitif, où celle-ci renvoie à un ensemble de dispositifs matériels et non pas à l'exercice d'une faculté subjective.

En fait la marque de cette notion est de troubler les partages du subjectif et de l'objectif, voire de la théorie et de la pratique. Je souscris à l'idée de J. Revel selon laquelle l'expérience « n'est pleine que dans la mesure où elle échappe à la pure subjectivité, c'est-à-dire que d'autres peuvent la croiser ou la retraverser ». Cette structure de double négation (ni purement subjectif ni purement objectif) constitutive du concept foucaultien d'expérience se signale dans les textes par sa double acception.

L'expérience s'entend d'abord dans un sens théorique, « épistémologique » et descriptif au sens où il y a une « expérience de la sexualité », de la pénalité etc. : elle rejoint alors la série des notions historico-transcendantes par lesquelles Foucault désigne les conditions historiques sous lesquelles se distribuent pour une formation pratico-discursive donnée les jeux du vrai et du faux, du pouvoir et de la constitution du soi – ainsi les notions d'*épistémè* ou de dispositif. C'est par exemple en ce sens que Foucault évoque les « foyers d'expérience » matriciels de notre culture au début du cours du 5 janvier 1983. Mais c'est le même mot qui est également employé dans un sens pratique, éthique et (quasi) prescriptif, comme expérience-limite de soi sur soi. Je me borne à constater que c'est dans ce sens que Foucault utilise le concept lorsqu'il remarque que « la peine et le plaisir du livre est d'être une expérience », que l'on écrit que pour penser autrement et se transformer soi-même, pour commettre, « à travers un contenu historiquement déterminé », une expérimentation vers

d'autres possibles eux-mêmes indéterminés ; voyez encore, emblématiquement, l'opposition de la *dunasteia* et de la *politeia* dans le cours de 1983, la première renvoyant non pas à la gestion constitutionnelle d'un État ou d'une Cité, mais à « la politique entendue comme une certaine pratique », à « l'expérience du jeu politique [...] comme champ d'expérience ». À tous les coups, ce que Foucault retrouve alors, c'est l'étymologie même du concept d'expérience, du latin *experiri*, éprouver, soit l'expérience comme épreuve, risque, mise en danger de soi dans son existence.

L'expérience est donc à la fois ce qui nécessairement nous fait et ce qui possiblement reste à défaire : révélée par la description épistémique, comme nœud pratico-discursif, elle est la norme sous laquelle le sujet trouve la condition de son assujettissement, c'est-à-dire, d'abord, de sa production ; mais, comme telle, cette norme réserve encore la possibilité d'un écart à elle-même, à la limite de soi, où le sujet trouve le lieu pratique d'une subjectivation, d'une expérimentation inédite. À suivre Foucault, l'expérience est cet entre-deux du sujet et de l'objet, selon lequel une modification dans l'expérience habituelle « objective » qui, en silence, norme les pratiques et les discours, est l'occasion d'une déprise « subjective » laquelle, en retour, fait précisément apparaître le déplacement dont elle procède.

C'est dans ce mouvement de décrochage mutuel ou réciproque de l'expérience du sujet et du sujet de l'expérience, en tant qu'elle relève politiquement d'une logique ou d'une stratégie du retournement, du renversement et du contournement des dispositifs normatifs, que paraît parfois pour Foucault se loger la politique : « La remise en question des relations de pouvoir, et de l'"agonisme" entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, est une tâche politique incessante ». La question de l'effectivité et de la puissance réelle d'une politique dont la condition est de s'appuyer (« remettre en question ») sur ce qu'elle conteste reste pour moi ouverte.

Ce serait ici le moment d'affronter pour lui-même le thème de l'expérience-limite qui fait le cœur de la reprise foucauldienne du geste critique. En première approche, je me contente d'en énumérer les quatre sens principaux selon Foucault tels que sa détermination originellement littéraire les lui révèle : 1) elle est généralement, on l'a vu, ce qui se situe à la limite des « mixtes » de savoir-pouvoir, des « dispositifs » dont elle dépend mais qu'elle tord en d'autres sens ; 2) en tant qu'expérience littéraire, l'expérience-limite fait apparaître la condition et la limite de tout discours, l'être du langage ; 3) à considérer *Les mots et les choses*, en ce qu'elle s'attache à l'être du langage, il semble qu'elle soit en mesure de guider l'archéologue à la bordure extérieure de son espace de pensée et d'atteindre à la limite épistémique de sa formation historique ; 4) comme telle, elle est le lieu, le support et le résultat d'un *autre* rapport à la Limite, rapport actif, transgressif, où les forces de la finitude ne sont pas repliées sur la figure de l'homme mais sont révélées « en leur vivacité empirique ».

Je termine ce point en rappelant que le concept d'expérience, selon sa double acception, recoupe dans les derniers cours une série de thèses d'histoire de la philosophie. L'opposition de l'expérience « gnoséologique » et de l'expérience « étho-poïétique » est à relier, d'abord, à la thèse d'une double postérité kantienne, analytique de la vérité (première *Critique*) contre ontologie critique de l'actualité (opuscules historiques et, étonnamment, seconde *Critique*). Mais cette thèse rejoint elle-même celle des deux traditions qui selon Foucault rendent compte, dans l'histoire de la philosophie, du rapport du sujet et de la vérité : une tradition dominante, où l'accès à la vérité se fait pour le sujet sur le mode de l'évidence, et une tradition occultée ou refoulée, l'incorporation de la vérité s'effectuant cette fois sur un mode ascétique ou spirituel, de ce qu'elle réclame une métamorphose du sujet (et l'on sait que c'est là une façon pour Foucault d'étendre à toute la philosophie l'opposition qu'il traçait,

dans l'Antiquité, entre connaissance de soi et souci de soi). Le point est que Foucault va toujours plus radicaliser l'opposition pour finalement retrouver une mise en question de l'expérience qui, comme expérience de soi par soi, est une épreuve de la vie, dans la vie – c'est là tout l'apport de l'étude du cynisme, en 1984, et de la disjonction majeure du dernier cours, lorsque Foucault s'objecte que ce soi qu'il convient de prendre en souci peut s'entendre soit comme *psychè* soit comme *bios*. F. Gros a raison de noter que tout se passe désormais comme si ce n'était plus « deux types d'étude possibles (transcendantale et historico-critique) » qu'opposaient Foucault, mais plutôt, et plus radicalement, « la philosophie comme domaine discursif, corps de connaissance constitué, et la philosophie comme épreuve et attitude » pratiques. J'ajouterai pour ma part que lorsque Foucault parle d'une « expérience historico-critique de la vie » il indique, en un syntagme, que l'étude critique du présent, mode de connaissance discursif, ne trouve son socle et son achèvement que dans une attitude qui est critique de la vie, dans la vie et coextensive à une vie. C'est dire que le même concept d'expérience indique à la fois le maillage, découvert par l'ontologie du présent, sous lequel les vivants deviennent les sujets d'un dispositif pratico-discursif donné et, aussi bien, ce qui, à la limite de celui-ci, dans l'épreuve d'une vie, peut le contester et le contourner.

*

Thèse 2 : *ce concept précis de l'expérience, il est possible d'en trouver chez Kant, sinon la lettre, au moins l'esprit*. On peut montrer que cette tension constitutive du concept d'expérience n'est pas étrangère au texte de Kant lui-même, à condition de penser, sous ce terme, moins l'*Erfahrung* que le *Versuch* (l'essai, la tentative). Certes, l'expérience chez Kant désigne, depuis la première *Critique*, ce que *La théorie kantienne de l'expérience* d'H. Cohen nommera « l'ensemble des connaissances définies comme science mathématique de la nature ». À rebours du *Kantbuch*, il est possible de lire le premier effort critique de Kant dans les termes d'une théorie de la connaissance : l'expérience, dont provient toute notre connaissance sans s'y réduire, se détermine comme expérience réelle ou empirique, et comme expérience possible, laquelle seule confère leur objectivité aux catégories. Une critique de la raison pure montrera que « les conditions de possibilité de l'expérience sont en même temps les conditions de possibilité des objets de l'expérience », c'est-à-dire que les conditions d'une expérience possible se superposent à notre expérience réelle – et notre connaissance, purifiée, rencontre ainsi sa condition et sa source et, dès lors, son légitime royaume.

Mais l'on peut encore montrer, chez Kant, la nécessité de postuler une dimension non plus gnoséologique mais proprement expérimentale, « essayeuse », de la pensée (ce que l'entame de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* nomme « usage expérimental » de la raison) qui engage non seulement une forme d'exercice ou de travail sur soi mais encore une véritable exigence pratique. F. Proust a raison de dire que l'oxymorique histoire de la raison pure que narre Kant dans la Préface et la Méthodologie de sa première *Critique*, et que structure l'opposition du dogmatisme et du scepticisme, « est l'histoire des différentes manières dont les hommes ont, au cours de leur histoire, problématisé leur pouvoir de penser, dont ils ont expérimenté, essayé leurs pouvoirs [de connaître] et les ont conduits jusqu'à leurs limites » : il y va donc d'« une histoire, si l'on veut, de ses essais et de ses erreurs ». J'énumère certains lieux textuels et conceptuels où vérifier cela.

Laissons de côté la question de la *Grenze*, du passage à la limite qui engage l'usage hypothétique ou régulateur des idées de la raison, des idées esthétiques puis du sublime, enfin, en se souvenant du débat Heidegger/Cassirer, le passage de la première à la seconde *Critique*. Quant à l'expérimentation de la pensée en tant qu'elle renvoie au jeu de l'essai et de l'erreur, disons que la réflexion, l'*Überlegung* – qui par l'usage non amphibologique de ses concepts

est le garant des procès de comparaison et d'abstraction à l'œuvre dans la création de tout concept empirique – est intrinsèquement expérimentatrice. La création des concepts (je ne dis pas la schématisation des catégories) est liée à une prise de risque, de ce qu'elle doit apprendre à juger, par réflexion, des rapports de convenance et de disconvenance de représentations. Or, et la *Critique de la faculté de juger* en révèle l'épure (lors du jugement réfléchissant de goût et le plaisir qu'occasionne la réflexion de la forme d'un objet), la réflexion – dont le travail est de rapporter des représentations à leur lieu facultaire – est la condition ou la racine même du geste et de la pensée critiques. C'est dire que la critique en général s'indexe sur un rapport de la pensée à elle-même (la réflexion est toujours un retour de la pensée sur soi) qui ne peut faire l'économie d'un processus d'apprentissage, d'essais, et d'une épreuve de soi (voir le jugement réfléchissant esthétique à valeur simplement subjective). L'usage légitime de la pensée est ce que découvre le tribunal de la raison et le jugement critique ; or, à la source de celui-ci, il faut reconnaître le risque et l'exercice d'un apprentissage, car « le pouvoir de juger est un talent particulier qui ne peut pas du tout s'enseigner mais seulement s'exercer ».

Si cette dimension d'un usage expérimental et d'un exercice sur soi de la pensée dans le jugement supporte sans doute l'édifice transcendantal, on ne s'étonnera pas qu'il soit spécialement lisible lorsque le jugement s'engage en des lieux où les catégories déterminantes à valeur objective ne trouvent pas à s'appliquer : on l'a suggéré avec le domaine esthétique, mais il faudrait également relire dans cette perspective l'ensemble des textes historiques en prêtant attention, précisément, à la notion de *Versuch*. Pour me cantonner à *Was ist Aufklärung* ? je rappelle que la sortie de l'état de minorité, qui définit les Lumières, est opposé à un usage de la raison en termes mécaniques : elle s'appuie sur une auto-émancipation de la pensée (la majorité se prend et s'apprend, elle n'est pas octroyée ou déjà donnée) : aussi faut-il encore à nouveau « en refaire l'essai ».

On le pressent, le thème kantien d'une expérience de la pensée sur elle-même acquiert sa valeur d'exigence proprement pratique en rapport avec le thème de l'apprentissage ou de l'(auto-)éducation et, en général, de la culture – on trouverait naturellement des indications dans la troisième *Critique* mais je m'arrête plutôt à la Méthodologie de la *Critique de la raison pratique*. J'ai longtemps été étonné que ce soit dans cet ouvrage plutôt que dans celui de 1790 que Foucault relève une dimension ascétique chez Kant, l'idée « que le Soi n'est pas simplement donné, mais constitué dans un rapport à soi comme sujet ». Il me semblait que l'évidence avec laquelle se donne au sujet la loi morale, la détermination immédiate de la volonté par l'impératif catégorique ne laissait aucune place à un travail de transformation de soi par soi. C'était oublier, sans doute, la fin de l'ouvrage, quand Kant ne se contente plus d'interroger l'objectivité pratique mais la manière dont celle-ci devient « également subjectivement pratique » ; de fait Kant, prenant alors à partie « les éducateurs de la jeunesse », nomme les méthodes empiriques (la prise en compte d'exemples empiriques etc.) qui permettent aux élèves « d'exercer le jugement » moral et, par « des tentatives, d'abord modestes », d'ouvrir à la réalisation d'« un intérêt moral pur ».

On ne s'étonnera dès lors pas que les *Réflexions sur l'éducation*, où Kant pose que « s'améliorer lui-même, se cultiver lui-même [...] c'est là ce que doit faire l'homme », soit aussi le lieu de dire nettement que cela n'est envisageable qu'« à partir d'expériences », ce qui implique (Kant prend l'exemple d'une école expérimentale) « que de nouvelles expériences sont toujours nécessaires ». De la racine du geste critique lui-même au procès de moralisation de l'homme dans l'histoire, la pensée de Kant semble comptable d'une expérience de la pensée sur elle-même dans la forme de l'essai culminant en une attitude pratique. Mais voyez encore que celle-ci ne s'entend pas en un sens strictement moral : emblématiquement, il notera dans son *Abrégé de philosophie* que, si on peut seulement apprendre, par exercice, à philosopher (et non pas la philosophie elle-même), l'idée du philosophe a certainement trouvé

sa réalisation la plus aboutie non pas chez Platon et Aristote mais bien chez Socrate, Épicure et... Diogène. Ceux-ci, « plus fidèles à la vraie idée de la philosophie, que dans les temps plus récents où l'on ne rencontre comme philosophes que des techniciens de la raison » passaient à bon droit pour des « exemples » ; c'est, en effet, comme Kant le précise, qu'« il ne faut pas toujours spéculer, mais aussi à un moment penser à la pratique ». Et de déplorer finalement – dans des mots dont Foucault aurait pu user lors de son enquête sur la *parrêsia* cynique – qu'« on tient de nos jours pour un exalté celui qui vit conformément à ce qu'il enseigne ».

*

La tension constitutive du concept d'expérience, chez Kant comme chez Foucault, cette double acception (gnoséologique descriptive et éthico poïétique quasi-prescriptive), en tant qu'elle correspond au lieu d'un entre-deux du sujet et de l'objet, je propose pour finir de la penser sous la catégorie de rapport métonymique. Métonymie parce que, à chaque fois, à considérer l'expérience comme un tout (comme nœud des axes de régimes de savoir, de rapports de pouvoir et de techniques de production du soi), on constate que c'est toujours une partie de celui-ci (le troisième axe, dit « éthico-poïétique ») qui vaut comme vecteur de sa remise en question, de son déplacement. Cela ne nous étonnera pas si l'on se souvient de ce que Deleuze écrivait en son temps de structuralisme : selon lui, la métaphore comme la métonymie « ne sont nullement des figures de l'imagination, mais d'abord des facteurs structuraux [...] en ce sens qu'ils expriment les deux degrés de liberté du déplacement, d'une série à l'autre et à l'intérieur d'une même série ».

On tiendrait certainement là la pierre de touche, dans le cadre d'une ontologie historique du soi, de la réélaboration de la notion de critique elle-même. En 1984, « l'expérience historico-critique de la vie elle-même », dont le pivot est « une série d'épreuves et d'expériences que l'on doit faire sur soi-même » mais seulement « au travers d'un contenu historiquement déterminé », est à la fois le moyen de préciser ce que Foucault nomme, en 1978, « l'attitude critique » et de dire, d'une formule, la conjonction du gnoséologique et de l'éthico-poïétique. Or comment ne pas voir qu'en 1978 la critique elle-même renvoie en fait à « une épreuve d'évenementialisation » comme « art de ne pas être tellement gouverné », mais seulement en tant que cette expérience trouve à son « foyer le faisceau de rapports qui nouent l'un à l'autre [...] le pouvoir, la vérité et le sujet ». Le mouvement de décrochage, sous condition d'un rapport métonymique, semble valoir aussi bien pour l'expérience que pour la critique, il est le cœur de l'expérience critique de la pensée selon Foucault, avec Kant et, sans doute, au-delà de lui.

Il serait en tout cas facile de montrer que lorsque Foucault, dans un passage fondamental du cours du 9 mars 1983, articule les trois sens de la critique pour la philosophie (moderne) en les faisant correspondre aux trois axes de sa production, répond en fait point par point aux questions que l'expérience critique de Kant, dans sa critique de l'expérience (au deux sens) soulevait immanquablement. La Critique dans sa radicalité c'est, écrit Foucault d'abord une « extériorité rétive par rapport à la politique », ensuite une « critique de l'illusion », enfin une « transformation du sujet par lui-même ». Est-ce dire autre chose que Kant, pour qui la critique de l'apparence ou de l'illusion dialectique, préalable à l'audace de la libre pensée exercée dans un jugement politique (*Sapere aude !*) ne repose que sur « l'exercice et sur l'usage qu'on fait soi-même de sa propre raison » ? Le criticisme commun à Foucault et Kant a pour socle l'expérience risquée d'un *essai* dans la pensée. Reste à investiguer les prolongements éthiques, et surtout politiques, de cette attitude philosophique.